دور علم الكلام الجديد في ترشيد موقف الحداثيين العرب من العقيدة

The role of the newscience of theologie in rationalizing the position of Arab modernists on the doctrine

سعيدي زكرياء
جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان، zakaria.saidi@univ-tlem.dz

تاريخ الاستلام: 2021/10/06 تاريخ القبول: 2021/12/09 تاريخ النشر: 2022/01/20

ملخص:

الحداثة لم تكن اختيارا ذاتيا ، ولم تنتج عن مخاضات داخلية ؛ أي لم تكن نتيجة تطوّر و ارتقاء ذاتيّ ، فإنّها أفرزت عللا خطيرة أخذت تقلق ارباب الفكر و تفرض إيجاد الحلول للحدّ من آثار السّحر الذي عقده مشعوذو الحداثة و كهنتها الغربيون ، وقد اختار لفيف من المفكّرين نهجا جمع بين أصالة التراث و متطلّبات العصر للحدّ من سلبيات الحداثة و نقائضها ، و وجدوا في علم الكلام بحلّته الجديدة ضالّتهم و بغيتهم ،و قد استبان لعلم الكلام الجديد بعد البحث و التحرّي أنّ الحداثة العربية تعاني تأزّما منهجيا وقلقا إبيستميا لا يمكن رفعهما إلّا بالعودة إلى الرّشد الفكري و الخروج من القصور و التبعية التي وضعت نفسها فيه بمحض إرادتها، ولأن علم الجديد علم منجيّ بامتياز فقد فطن هذا العلم الفتيّ حديث التكوّن أنّه لو ظلّ يلاحق الحداثيين في جزئياتهم فإنّه سيتيه و يكون مصير محاولاته الفشل ، فقد بلغ سيل الإنتاج الحداثيّ كثرة لا يمكن معه حصر كلّ المسائل المطروقة ، لذلك تبنّى خَيار النظر في المناهج و الأدوات المتداولة عند الحداثيين باختلاف مشاربهم و مرجعياتهم

كلمات مفتاحية: الكلام الجديد،الحداثة، العقيدة،ترشيد.

Abstract: Modernity was not a subjective choice, nor did it result from internal labors; That is, it was not the result of self-development and elevation, for it produced dangerous ills that worried the lords of thought and

imposed finding solutions to limit the effects of the magic held by the Western sorcerers and priests of modernity. and its contradictions, and they found in the science of theology in its new form their misguidance and their aim, After research and investigation, it became clear to the new science of theology that Arab modernity suffers from a systemic crisis and epistemic anxiety that cannot be lifted except by returning to intellectual rationality and getting out of the shortcomings and dependence that it freely placed itself in. The formation talk is that if he continues to pursue the modernists in their details, he will be lost and his attempts will be doomed to failure. The stream of modernist production has reached a large number with which it is not possible to limit all the issues discussed. Therefore, he adopted the option of looking at the curricula and tools circulated among the modernists with their different backgrounds and references

eywords:newtheology,modernity,Creed,Rationalisation.

1.مقدمة:

لقد استفاق الفضاء العربي ذات يوم ليجد مظاهر الحداثة الغربية تداهمه من كلّ جانب ، و لقد ارتبط دخول الحداثة إلى الفضاء العربي الإسلامي بعدّة صدمات موجعة أدّت إلى تفكيك البنيات المؤسّسة للعالم الإسلامي ، و لأنّ الحداثة لم تكن اختيارا ذاتيا ، ولم تنتج عن مخاضات داخلية ؛ أي لم تكن نتيجة تطوّر و ارتقاء ذاتيّ ، فإنّها أفرزت عللا خطيرة أخذت تقلق ارباب الفكر و تفرض إيجاد الحلول للحدّ من آثار السّحر الذي عقده مشعوذو الحداثة و كهنتها الغربيون .

وقد اختار لفيف من المفكّرين نهجا جمع بين أصالة التراث و متطلّبات العصر للحدّ من سلبيات الحداثة و نقائضها ، و وجدوا في علم الكلام بحلّته الجديدة ضالّتهم و بغيتهم ؛ و حتّى لا يستشكل الأمر غير المختصّ فإنّ الإختيار هذا ليس عشوائيا :نابعا عن هوى مستحكم أو تعصّب مذموم ، إنّما له مبرّراته العلمية و المنهجية و الواقعية ؛ فالحداثة ليست مجموعة مظاهر منفصلة عن مبادئها ، بل هي فلسفة شمولية تروم التأسيس للاهوت أرضيّ على أنقاض لاهوت سماويّ ، وليس أقدر على الحدّ من هذا المدّ الوقح الإنكاريّ من علم

الكلام ، فهو تكملة لما شرع فيه أسلافنا القدماء الذي وقفوا حاجزا منيعا ضدّ التوسّعين : الهيلنستي و الهرمسيّ.

إشكالية :

فما مفهوم علم الجديد ؟ وما هي منطلقاتهالمفاهيمية و المنهجية التي يتوسّل بها في مقاومة سلبيات الحداثة؟

و ما هي المآخذ الفلسفية و العلمية التي يسجّلها على الفكر الحداثي الرّاهن ؟ و ماهو البديل الفلسفي و الواقعيّ الذي يؤسّس له ؟

المبحث الأوّل: ضبط المفاهيم

أولا . مفهوم علم الكلام الجديد :

رغم عدم الإتّفاق الذي طبع عملية التعريف ل علم الكلام في الماضي ، فقد تباينت الآراء و تعدّدت الأقوال بين موسّع للمفهوم إلى حدّ إدراج مسائل العمل ؛ فقد عرّفه الفارابي على أنّ (**صناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال التي صرّح بها واضع الملّة وتزييف ما خالفها بالأقاويل**) (**الفارابي،د ت،71**) وما بين مضيّق له ليقصره على مسائل النّظر حيث عرّفه الإيجي على أنّه : (**علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، فإن الخصم وإن خطأناه فلا نخرجه من علماء الكلام**) (الجرجاني،1286، 34/1) وما بين مضيّق أكثر ليجعله علما خاصّا بأهل السّنة ؛ فهو كما عرّف ابن خلدون: (**علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والردّ على المبتدعة المنحرفين والاعتقادات عن مذاهب السّلف وأهل السنة**) (اب خلدون،د ت ، 507) إلّا أنّ الإختلاف كان في العبارة

ليس أكثر ،و لم يبلغ الأمر حدّ التناقض و التضارب ، بل بقي خطّ التماسّ قائما ، وقد اتّفقت كلمتهم كلّهم على أنّه علم قائم على الإثبات : إثبات العقائد بالأدلّة العقلية و النقلية ، و الدّفاع : عنها بالحجج و الأقاويل.

وهذا ما لا نجده في " علم الكلام الجديد" ، فقد بلغ الخلاف منتهاه ، ولم تتّفق بعْدُ كلمة النُظّار على رأي محدّد، ومكمن الخلاف بينهم – إضافة إلى الإختلاف في المنهج و الأسلوب و المسائل – يتحدّد أوّلا في :

**التّسمية: فقد تحفّظ عليها البعض بمبرّرات كثيرة أشهرها أنّ التسمية هاته توحي بثنائية القطيعة بين القديم و الجديد ، و على أنّها تسمية مقتبسة من اللّاهوت المسيحي ؛ ف مؤرّخو اللّاهوت يميّزون بينOld Theologie وNew theologie ، و لعلّ اشهر أنصار هذا الطّرح عبد الله الجوادي الآملي.(حيدر حب الله، د ت،225).

بينما يقبل التسمية آخرون ، و هم كثر ؛ منهم : شبلي الشّميل و وحيد الدّين خان و طه عبد الرحمان و عبد الجبار الرّفاعي و حسن حنفي و مصطفى ملكيان و غيرهم و كلّهم لهم مؤلّفات و مقالات بهذا العنوان .

وسواء قبلنا التسمية أم لم نقبلها فإنّها كما يقول حيدر حبّ الله :" صارت أمرا واقعا ، و الجميع صار يستخدمها ، و قد دخلت فعلا إلى قاموس المعرفة الدّينية ، و بالتالي يجب تحديد موقف حيالها.(نفس المرجع ، نفس الصفحة).

** الرؤية:

هناك تياران كبيران في هذا المضمار ، و كلّ الأراء الأخرى هي ثانوية مقارنة بهذين التيارين البارزين:

التيار الأوّل : يرى أنّ وظيفة الكلام الجديد ليس أن يعمد المتكلّم المعاصر إلى الكلام القديم ذلك البناء الهشّ المهترئ فيعيد طليه و ترميمه ، فالعمل هذا لا يعدو أنّه إعادة إنتاج للماضي و لكن بأسلوب مختلف ، إنّما الكلام الجديد هو بمثابة طفرة أو قطيعة مع الكلام القديم ، باستحداث رؤية للوجود وموقف متجدّد من الطّبيعة و رأي مبتدَع حول الإنسان و الأخلاق و الحرّية ، وممّن ينتصر لهذا الرّأي : حسن حنفي و عبد الجبار الرفاعي.(حسن حنفي و آخرون ،د ت،23).

فالكلام الجديد عند أنصار هذا التيار يتحدّد في القطيعة مع تراث الماضي و محاولة بناء تصوّرات جديدة على أسس جديدة تسعى للتوفيق بين نتائج العلم الحديثة و الرؤية الوجودية للإنسان المعاصر.

التيار الثاني: يرى بأنّ تبنّي فلسفة التنوير الغربي العلماني الوضعي في دراسات علم الكلام و أصول الدّين كارثة محقّقة ، لأنّها تتجاهل التميّز الحضاريّ الإسلامي الذي قام فيه علم الكلام ليستدلّ على عالم الغيب بالعلم الكونيّ في عالم الشهادة.، كما أنّ تبنّي هذه الفلسفة التنويرية الغربية في صياغة علم الكلام الجديد يؤدّي لا محالة إلى تجاوز تآخي العقل و النّقل الذي أسّس عليه علم الكلام الإسلامي، إلى غير ذلك من المبرّرات ، و أشهر أنصار هذا الطّرح : محمد عمارة ، طه عبد الرحمان (نفس المرجع، ص 13).

ولا شكّ أنّ الرّأي الأصوب هو هذا الذي مال إليه عمارة و طه عبد الرحمان ، لأنّ الأخذ بالرّأي الأوّل معناه الذوبان في الآخر و نفي كلّ خصوصية معرفية أو تميّز حضاريّ لعلم الكلام الجديد ، و معناه أيضا التنكّر لتلك المؤاخاة بين العقل و النّقل التي لطالما ظلّ الفكر الإسلامي وفيّا لها محافظا عليها ، ومعناه أيضا استبدال رؤية وجودية قائمة على التوحيد و الخضوع لله وحده برؤية تنكر أيّ تسيّد على الإنسان إلّا الإنسان ذاته أو العقل أو الطّبيعة ، و في هذا خروج صريح عن المبادئ التي جاء الدّين ليؤسّس لها.

إنّ علم الكلام الجديد بالمفهوم الذي نتبنّاه ليس هو إفراغ أصول الدّين من محتواه بجعله مساويا للاهوت المسيحي أو مكافئا للتنوير الغربي ، وليس هو التنكّر لجهود القدامى بالخروج عن المقاصد و الأهداف الكبرى التي أسّس لها الوحي و جاء علماء العقائد يبشّرون بها ، إنّما هو تكملة لما صاغه القدامى و إتمام لما شيّده القدماء ؛ ب**توسيع المسائل** التي تلحّ على الإنسان المعاصر مثل : قضايا الإنسان و القيم و التاريخ و الحرّية و التّداول على السلطة و العيش المشترك و نبذ الكراهية و غيرها من المسائل ، و **تغيير المنهج**بالإستفادة ممّا حقّقته الثورات المعرفية في شتّى الميادين : علمية و إنسانية و طبيعية ، و **تبسيط الأسلوب** و اللّغة : بالإبتعاد عن التجريد و التّعقيد و التّحشية و التّطويل ، و **تكوثر الأهداف** فيغدو الدّفاع عن العقيدة الإسلامية كالدّفاع عن العدالة الاجتماعية أو الكرامة الإنسانية و يصبح إثبات المعتقد هدفا واحدا من جملة أهداف كثيرة يدافع عنها الكلام الجديد.

2.الحداثة:

الفرع الأول:لغة

مأخوذة من مادة " حدث" ، قال صاحب صاحب القاموس المحيط : " حدث حدوثا و حداثة نقيض قدُمَ و حدثان الأمر أوله و ابتداؤه كحداثته من الدهر..."(الفيروزابادي، دت،195) و الحدوث و الحداثة هي "كون الشيء بعد أن لم يكن(ابن منظور، دت،852/10) و قد و رد استعمال الكلمة في القرءان الكريم في مواضيع كثير ة نذكر منها قوله تعالى " أو يحدث لهم ذكرا "طه 113 وقوله تعالى " ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث" الأنبياء ، و معنى الحديث في الأيتين هو الجديد الذي لم يكن معهودا من قبل وجاء في السنة قوله صلى الله عليه و سلم "و إياكم و محدثات الامور" و قوله " كل محدثة بدعة" و الامر الحادث في الحديثين هو المنكر الذي ليس بمعتاد.(نفس المصدر، نفس الصفحة).

إذن مدار الحداثة في العربية على الجديد الذي هو نقيض القديم و على البدعة في مقابل السنة و كلمة الحداثة هي تعريب لكلمةmodernitè و هي تعني ما هو جديد و منفتح و متحرر و محب للتغيير.(Lalande؛1986؛640) .

الثاني: الفرع اصطلاحا

أقرب االتعريفات للحداثة هو أنّ معناها يرتكز حول مركزية العقل و الثورة على التقليد حيث يرى فتحي التريكي ان الحداثة هي " تحرر من ثقل العادات و التقاليد و إبداع على جميع المستويات ليؤسس قدرة متجددة على التجاوز المستمر"(التريكي و المسيري،2012، 109) كما يرى ناصيف نصار انها " ظاهرة تاريخية عامة تشمل كل الثقافات و تتجدد الحداثة في علاقتها التناقضية مع ما يسمى التقليد أو التراث أو الماضي ، فالحداثة هي حالة الخروج من التقاليد إلى التجديد و من التبعية إلى الإستقلال ومن النقل إلى العقل ومن الإتباع إلى الإبداع.(نصار، 1998 ،221)..

فالحداثة هي غير بعدها الزمني هي مفهوم فلسفي مركّب يعبّر عن ظاهرة تاريخية شاملة لا تستثني اي مجتمع ، قوامها العقلانية و التّقدم و التّركيز على مركزية الإنسان و قدرته على التفوّق على كل الأنساق اللّاهوتية و الأسطورية و الدينية و التحرّر من ثقل التقاليد و العادات ، فالحداثة بهذه المعاني نظام حياة كامل و رؤية شاملة للكون و ليست مجرد مقولة فلسفية عابرة و لذلك اعتبرها عالم الإجتماع ماكس فيبر ب " الديانة العالمية.(التريكي و المسيري،2012، 18).

على انه يجب التمييز بين الحداثة modernitèو التحديث modernisation فالأولى يقصد بها البنى الفكرية الجامعة للخصائص المشتركة بين الدول المتقدمة على المستوى السياسي و الإقتصادي و الإجتماعي في حين يشير التحديث إلى سياق التحول الإقتصادي و التكنولوجي و العمراني ؛ فقد تكون دولة من الدول تحديثية و لكنها غير حداثية بالمعنى الفلسفي لكلمة حداثة.(نفس المرجع و الصفحة).

المبحث الثاني: مجالات التّعقيب لعلم الكلام الجديد على الخطاب الحداثي العربي:

بما أنّ علمالكلام الإسلامي هو بحث نظريّ في المسائل العلمية ذات الصّبغة النظرية التّجريدية فإنّه سيأخذ على عاتقه مقارعة الفكر الحداثيّ الوضعي في المجالات التي هي من اختصاصه وسيهمل حتما المسائل ذات الصّبغة العملية إلّا إذا تطلّبتضرورة التّحليل ذلك ، و هو بهذا الإختيار ليس محكوما برغبة ذاتية ولا بتحزّب لنوع من المعارف دون آخر بل إنّ طبيعة التّحديات ونوع الّصراع هو الذي فرض طريقة البحث و الصّياغة ، و غنيّ عن البيان أنّ الإشكالات التي يثيرها هذا الفكر العلمانيّ هي فوق الحصر ؛ فلن يستطيع أحد مهما بلغ من قوّة اطّلاع أو سعة قراءة أن يدّعي القدرة على الإتيان عليها كلّها ، خاصّة في هذا الزّمن زمن السيولة المعرفية و الإنفجار المعلوماتي ، لكن لا يمنع هذا الكمّ العلمي من وضع معيار تقريبيّ تندرج تحته كلّ المسائل ويكون بمثابة المنطلق و المصبّ الذي عنه ترد و إليه تصدر الأفكار مهما تعدّدت و تنوّعت.

وقد حاولنا أن نحصر المجالات التي يختلف علم الكلام الجديد مع الفكر الحداثي فيها في أربعة أصول ، هي :

_الخلاف في الألوهية.

-الخلاف حول المقدّس.

-الخلاف حول ماهية الوحي.

-الخلاف حول الرّسالة.

وقد انتهت نظرة الحداثيين في هذه المسائل إلى إطلاق أحكام قاسية ، حيث وسموا الفكر الذي لا زال يقرأ تلك المسائل قراءة حرفيّة ،بأنّه :

*فكر أسطوريّ : أي أنّه يضفي على النّصوص و الأحداث هالة و بريقا و قداسة تجعلها فوق النّقد و التاريخ ؛ يقول أركون : " إنّ هذا المناخ الميثي (الأسطوري) الذي سيطر على الأجيال السّابقة هو الذي أتاح هذا الوهم الكبير ؛ أي إمكانية المرور من إرادة الله المعبَّر عنها في الكتابات المقدّسة إلى القوانين الفقهية"(اركون، 1998، 299) ، و يقول نصر حامد أبو زيد : " إنّ مسائل العقيدة لو فهمت فهما حرفيا ستؤدّي إلى تشكيل صورة أسطورية عن عالم ما وراء عالمنا المادّي المحسوس ، و لعلّ المعاصرين لتلك النّصوص كانوا يفهمون هذه النصوص بحكم التصوّرات الثقافية للجماعة في تلك المرحلة ، لكن من غير الطّبيعيّ أن يصرّ الفكر الدّيني على تثبيت المعنى الدّيني عند العصر الأوّل ، رغم تجاوز الواقع و الثقافة في حركتها لتلك التصوّرات ذات الطّابع الأسطوريّ (نصر حامد أبو زيد، 1994، 84-85)..

*فكر دوغمائيّ : التي تعني عنده العقلية التي ترتبط بشدّة و بصرامة بمجموعة من المبادئ العقائدية و ترفض بنفس الشدّة عقائد أخرى و تعتبرها لاغية لا معنى لها ولذلك فهي تدخل في دائرة الممنوع التّفكير فيه أو المستحيل التفكير فيه و تتراكم على مرور الزّمن و الأجيال على هيئة لا مفكَّر فيه.(أركون ، 1996، 5-6).

*فكر لاتاريخيّ : وذلك لأنّه يضفي على النصوص و الأحداث صفات الدّيمومة و الإستمرار و التجاوز للتاريخ ، ولذلك فإنّ " إهدار البعد التاريخي- بحسب أبي زيد- جعل الفكر الإسلامي يقع في وهم التطابق بين المعنى الإنساني -الإجتهاد الفكري- الآنيّ وبين النصوص الأصلية و التي تنتمي لغتها إلى الماضي ، و هو وهم يؤدّي إلى مشكلات خطيرة على المستوى العقيدي ؛ يؤدّي التوحيد بين الفكر و الدّين إلى التوحيد بين الإنسانيّ و الإلهيّ ، و إضفاء القداسة على الإنساني و

الزّمنيّ ، و لعلّ هذا يفسّر تردّد كثير من الكُتّاب في تخطئة كثير من آراء علماء الدّين بل و التستّر على هذه الآراء و تبريرها." (نصر حامد أبو زيد،1994 ، 94-95).

ولأنّ الفكر الحداثيّ يخالف الفكر الأصوليّ و يسعى إلى التنزّه عن تلك الصّفات (الأسطورية، اللّاتاريخية، الدّوغمائية) فمن الطّبيعي أن تكون الرّؤية تابعة للمنهج المستعمل متّسقة مع آلياته و خطواته ، و قد جاءت رؤيته موافقة تماما لما انتهى إليه الغرب في موقفه من النّصوص و العقائد الدّينية المسيحية و اليهودية ، فممّا انتهى إليه :

1.إلغاء المقدّس :

و هذا طبيعيّ جدّا لأنّ الحداثة نزعتها مادّية ، و المناهج المتّبعة في تأسيسها مناهج وضعية مادية ، فمن البديهي أن يؤول الأمر إلى إلغاء المقدّس ، والبديل الذي يقدّمه الحداثيون هو " الأنسنة" ؛ أنسنة العقائد و النّصوص ، يقول نصر حامد أبو زيد : " إنّ القول بإلهية النّصوص و الإصرار على طبيعتها تلك معناه أنّ االبشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخّل العناية الإلهية بوهب بعض البشر طاقات خاصّة تمكّنهم من الفهم"(نفس المصدر،206)

2. .تبنّي النّزعة التأويلية في تفسير نصوص العقائد:

التأويليات : هي في مقابل المصطلح الأجنبي الهيرمونيطيقا hermenitique (l'arousse, 1957و هي في اشتقاقها اللغوي مشتقة من hermania نسبة ل هرمس hermes اسم يوناني لإله مصري thot المفسر و الشارح للنصوص الدينية القديمة(l'arousse, 1957)وفي معناها الإصطلاحي تعني " فن تأويل و ترجمة النصوص أي هي فن التأويل(سرير بن أحمد ، دت ،13) ، و الهدف منها بيان" استحالة القبض على المعنى او التطابق مع الاصل ،لأن كل قراءة لنص أو حدث ولو كانت مجرد شرح له إنما هي إعادة إنتاجه بوجه من الوجوه، اي هي صرف و تحويل في ميدان أو مجال أو حول واقعة أو في ضوء تجربة ، مما يفتح العلاقة مع المعنى على

الإختلاف بقدر ما يجعل العلاقة مع الأصل متحولة و متحركة مفتوحة على الأخر و المستقبل.(علي حرب،2003، 18) و يكون ذلك من خلال تطبيق مناهج اللّسانيات الحديثة من : بنيوية و سيميائية و تفكيكية و تشريحية و غيرها في تقويض النصّ الدّيني و إثبات واقع تقنيّ/مادّي لعالم ما وراء المادّة ، و يرى أركون أنّ مسارعة الفكر الدّيني الإسلاميّ إلى تكفير تلك القراءات هو " تكفير بناء لا على ما فهمه و اجتهد في إدراك مقاصد المؤلّف و لكن على أسا ما غاب عن فكره و معلوماته إذا كان لم يكتشف بعدُ اللّسانيات و الّسميائيات و السّوسيولوجيا و الأنثروبولوجيا الدّينية و الثقافية و علم النّفس التاريخيّ"(أركون،2005، 7) ، فلا يعدو بحسب أركون و من وافقه من الحداثيين العرب التّكفير الشائع لهذه المحاولات إلا محاولة للهروب للأمام بسبب حالة " الجهل" بالعلوم اللّسانية و الإنسانية الحديثة.

إذن أمام هذه الأحكام الجريئة القاسية سيتّخذ علم الكلام الجديد دورا حاسما وستكون مواقفه مكافئة لحجم التّهم الجزافية التي يرمي بها الحداثيون العرب ، وسيروم إعادة بحث المسائل العقدية و الفكرية التي غلط فيها الحداثيون ، و سيحاول إعادة التأسيس لها بمرجعية الوحي مع الوقوف على ذات الأرضية العلمية و المفاهيمية التي يتّكئ عليها الحداثيون ، و سيفكّك المغالطات و المؤاخذات غير البريئة ، و سيفضح حجم التلاعبات و التحيزات المشبوهة في قراءة النصّ الدّيني و الكلامي.

المبحث الثالث: تقنيات ترشيد علم الكلام الجديد لمزالق الفكر الحداثي العقدية:

إنّ محاولة فهم الطريقة التي ينتصر بها علم الكلام الجديد للمعتقد الإسلامي و دحض المزالق التي وقع الفكر الإنكاريّ يستلزم بحث مجموعة من المسائل قد لا تبدو فيها الصّلة مع الموضوع للوهلة

الأولى ، لكنّ التقدّم في البحث سيجلي ذلك و يبيّن أنّ خلاف علم الكلام الجديد مع الفكر الحداثيّ هو خلاف **منهجيّ** قبل أن يكون خلافا في الرّؤية و التصوّر.

1.وحدة المعرفة الإنسانية و علاقتها بعلم الكلام الجديد:

لاشكّ أنّ الدوافع التي تدفع الإنسان للبحث و التحرّي هي دوافع واحدة و إن اختلفت نتائجها ، ولا زال الإنسان عبر مراحله التاريخية و تقلّباته الفكرية يتساءل عن أسئلة محدّدة يحاول دائما الإجابة عنها بأجوبة يعتبرها نهائية وفق ما يهديه منطقه و يسمح به إطاره الفكري و مستواه المعرفي ، ومن ثَمّ فإنّ محرّكات البحث و التساؤل لدى الإنسان واحدة و إن اختلفت المراحل و تباعدت الأقطار و تعدّدت اللّغات و تباينت العادات و التقاليد و الثقافات بل حتى الديانات.

فدائما الإنسان مهووس بالإجابة عن مشكلات يمكن تجميعها تقريبا في مشكلات اربع:

أ.مشكلات المعرفة و تشمل الإيبستيمولوجيا و المنطق و فلسفة العلم و فلسفة اللغة.

ب.مشكلات الوجود أو الواقع و تشمل الميتافيزيقا و الوجود و الكسمولوجيا

ج.مشكلات القيم و تشمل مبحث القيم و فلسفة الجمال و فلسفة الأخلاق و فلسفة الدين.

د.مشكلات المجتمع و تشمل الفلسفة الإجتماعية و الإقتصادية و الفلسفة السياسية

وهذه ، ولذلك تسمّى الفلسفة عند القدماء بالعلم الكلّي و علم العلوم.(عمار طالبي، 2005، 30).

وقد كان العلماء المسلمون القدامى يدركون هذه الحقيقة بشكل آلي حتى كان من ضمن العناوين التي اشتهروا بها " فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من اتصال" و كتاب " موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول " وغيرها ، إشارة منهم إلى أنّ العلوم متداخلة متكاملة يخدم بعضها الآخر

ولا يمكن القطيعة بين أجزائها و إلّا أدّى ذلك إلى خلل في التّصوّر و الفهم ، و الحقيقة إنّ مردّ هذا التداخل و التكامل عند علمائنا المتقدّمين هو ذاك التصوّر المنبثق عن عقيدة **التّوحيد** التي كانت تشكّل المنطلق و المرجع في أيّ عملية بحثية ، والتي كانت دائما توحّد لدى الباحثين المسلمين بين المبادئ التي يصدرون عنها و الغايات التي ينتهون إليها ، فكان التصور للوجود و المعرفة و القيم و المجتمع و الإنسان و التاريخ و النفس و الفنّ مرتكزا دائما على عقيدة التوحيد لا يحيد عن ذلك أبدا.

لكن الإنفصال بدأ يقع شيئا فشيئا لما انصدم المسلمون بعلماء الغرب المحْدثين و انبهر الكثير منهم بالقطائع المعرفية التي أحدثها الغرب مع بعض المعارف خاصة الدينية ، و السّبب الذي حذا إلى التّفريق بين المعرفية العقلية و المعرفة الدينية تلك التّفرقة القديمة التي أقامها أفلاطون بين " اللّوغوس" — أي القول العقلي الذي يضعه الفيلسوف و العالم و الذي يكون موجَّها للخاصّة — و بين ال" الميتوس" أي القول القصصي الخيالي الذي يضعه الشّاعر و الذي يكون موجّها للعامّة – ، كما أنّهم يحتذون بالتّفرقة التي اقامها أرسطو بين " القول البرهاني" و " القول الخَطابي" ، و توسّلوا بذلك في التّفرقة بينهما ، و ذهبوا إلى أنّ ما تضمّنته نصوص الشّرع إنّما هو مثالات و خيالات و تشبيهات تفيد في إفهام الجمهور مقاصد الدّين ، فيصير الشّرع عندهم نازلا منزلة " الميتوس" و إلّا فلا أقلّ من نزوله " منزلة القول الخَطابي"(طه عبد الرحمان ،2012، 89).

ولا يخفى ما في هذا القول من فساد ؛ إذ ينبني على مسلّمات باطلة ، منها أنّه ليس للعقل إلّا طريق واحد ،و هذا باطل ، لأنّ الافعال العقلية متعدّدة أشكالها متقلّبة أطوارها ، ومنها أيضا أنّ من لا يسلك طريق اليونان هو من جنس الخيال ، وهذا لا يصحّ بالضّرورة ، هذا فضلا على أنّ المقابلة بين العقل و الشّرع لا تصحّ إن من حيث " المصدر الأصلي" – حيث إنّ المصدر الأصلي للعقل هو الإنسان ، بينما المصدر الأصلي للشّرع من الله ، وهذا الأمر لا يصحّ بإطلاق ، نظرا لأنّ العقل الإنساني في أصله صادر عن الله صدور القول الشّرعي عنه– و إن من حيث " المضمون

الدّلالي" ّفإنّها أيضا لا تصحّ ،- حيث تفيد أنّ المضمون الدّلالي العقلي مضمون إنساني صرف بينما المضمون الدّلالي الشّرعي مضمون إلهي صرف ، و هذا أيضا لا يصحّ بإطلاق ، ذلك أنّ الإنسان يفهم المضمون الشّرعي فهمه للمضمون العقلي.(نفس المصدر،90-91)..

2. .ضرورة إشراك الوحي في التّنظير لمسائل العقيدة و ترك الثقة في العقل المجرّد :

إنّ توسيع مفهوم العلم حتّى يشمل التّوسّل بالنّقل أمر لا بدّ منه ، إذ ليس من المعقول أن يظلّ حصر مفهوم العلم في معناه التّجريبي فتقصر المعركة بين العقل و النّقل ؟ فمن المعلوم أنّ الصراع و المعارضة من شروط التّحدّي الدّافع إلى الإبداع ، حتّى إنّ نيتشه نسب اكتشاف المنطق إلى الجدل الدّيني ومن المعلوم كذلك أنّ جلّ النّظريات التي خلّصت العقل البشري من العالم المنغلق في الفيزياء القديمة مصدرها الفكر الدّيني ؛ كاعتراضات الغزالي على جالينوس في نظرية الفرق بين أجرام ما فوق القمر و أجرام ما دونه ، و أنّ الموقف النّقدي من المعرفة المطابقة هو في الأصل موقف الفكر الدّيني إذ يكفي أن نعلم أنّ الحدّ من المعرفة العقلية ووضع معايير لاستعمالها الميتافيزيقي مطلب ديني في الأصل ، و أنّ المنهج التّأويلي المكمّل للمنهج التّحليلي لا ينكر إلّا جاهل بتاريخ الفكر الإنساني أنّ مصدره الأوّل و الأخير هو الفكر الدّيني.(أبو يعرب و طيب تيزيني، 2001)، فما يعدّ أساس العلوم الإنسانية و الطّبيعية هو في الأساس من وضع الفكر الدّيني المعتمد على النّصوص الإلهية. ولا يعقل أن لا تعتمد المعرفة العلمية على النّقل بحجّة أن النّقل لا يحوي أيّ أساس للتّجريب و الإفتراض و أنّه مبنٍ على الإقتناع و الإعتقاد ، حتّى لكأنّ علوم النّقل خالية من الشّروط العقلية للمعرفة العلمية المناسبة لموضوعاتها ، و لكأنّ العلوم العقلية خالية من الشّروط النّقلية التي لا غناء للعقل عنها لألّا تكون أحكامه مجرّد تخمين فتصبح قوانين علمية.(أبو يعرب المرزوقي و طيب تيزيني ،2001، 235).

فإذا استبان هذا الأمر ظهر أنّ مفهوم العلم لدى المسلمين القدامى كان موسّعا ليشمل وسائل عدّة ، ولم يقع في الوقاحة الإنكارية الإستعلائية التي يحاول دعاة العلم المعاصرين حصرها فيه . ومن ثمّ

كان طبيعيا أن تتداخل أجزاء المعرفة و تتعدّد وسائلها و تلتقي غاياتها ، لأنّها بالنهاية تنطلق من أرض واحدة و ترافع لأجل قضية محدّدة ، ومردّ كلّ هذا الإتّصال إلى " التوحيد" الذي هو بحقّ جوهر الحضارة الإسلامية.

و بسبب هذا التداخل بين أجزاء المعرفة الإسلامية و انطلاقها كلّها من معين واحدا صار لزاما وضع حدّ جامع للعلم وضبطه بأنّه " **كلّ معرفة دلّ عليها الوحي و الحسّ و التجربة وتداخلت العلوم و المعرفة و تكاملت لإنتاجها ، منهجيا و تطبيقيا**"(محمد همام و آخرون ، 2012، 56) ،وبهذا الحدّ تتجاوز المعرفة تحكّمات العقل الطبيعي / الماديّ الغربي وتفتح آفاقا علمية جديدة بمداخل معرفية و منهجية متكاملة.

3.ضرورة وصل طرق البحث الحديثة بالأخلاق الدّينية :

إنّ العلم الحديث في منظور الفكر الإسلامي هو علم" مادّي" و لذلك يجب أخلقته بل أسلمته حتّى لا يجرّد الإنسان من قداسته و لا يفرغ الوجود من المعنى و الغاية ، ولذلك لما النّظرية الدّاروينية طرحت فكرة التّقدّم اللّانهائي باعتباره الغاية النّهائية للإنسان ، لم تقدّم حدّا لهذا التّقدّم ، و التقدّم دائما هو دائما نحو غاية ، فلم تعرّف هذه الغاية في المعاجم ، و لكن في التّطبيق نعرف كلّنا أنّ غاية التّقدّم هي تسخير العالم كلّه نحو مصلحة الإنسان ، و أصبحت أهمّ مؤشّرات التّقدّم الإستهلاك و المزيد من الإستهلاك.(المسيري ،2006، 35).

ولذلك يقوم التّصوّر الإسلامي على أنّ الإنسان صاحب المعرفة كائن ربّاني ؛ أي أنّه حين يرى نفسه يعيش في الطّبيعة لا يردّ في كلّيته إليها و لا يمكن تفسيره في كلّيته من خلال مقولات مادّية محضة ، فهو إنسان لا يذعن لحدود المادّة رغم وجوده داخلها ، يتحرّك في إطار المرجعية المتجاوزة لسقف المادّة و حدودها ، ولذا توجد مسافة بينه و بين الطّبيعة ، فهو يعيش عبر عالم الثّنائيات التي لا يمكن تصفيتها ، ولكنّها ثنائيات فضفاضة ، فهو يتعامل مع الخالق و الطّبيعة ، وكون

الإنسان ربّاني لأنّه يحوي داخله القبس الإلهي ، فهو مستخلف من الإله الذي صوّره على صورته ،، وهو ما يجعله قادرا على تجاوز الطبيعة ، و على تجاوز الجانب الطّبيعي/ المادّي في ذاته ، وبسبب مقدرته على التّجاوز و مقدرته على التّفاعل ، يصبح الإنسان الرّباني إنسانا متعدّد الأبعاد حرّا قادرا على اتخاذ قرارات أخلاقية ويكتسب هويّة محدّدة من خلال الحدود المفروضة عليه ،ففي إطار المرجعية المتجاوزة يمكنه تأكيد إنسانيته لا بالعودة إلى ذاته الضّيّقة و إنّما بالإشارة إلى النّقطة المرجعية المتجاوزة.(نفس المصدر ،22)

إنّ موضوع الأخلاق مركزيّ في التّفكير الإسلامي و إليه المرجع في الحكم على النّظريات اعتبارا أو نفيا ، قبولا أو ردّا ، لأنّ النّظريات هاته إذا لم تخدم مغزى حياته و الهدف من وجوده فلا سبيل إلّا ردّها و عدم قبولها.

4.ضروة إعادة التأصيل لعلوم الإنسانية و الإجتماعية:

إنّ السّبب الذي يحذو كثيرا من المفكّرين إلى التنكّر لمنهجية العلوم الإنسانية و الإجتماعية الحديثة هو الإتّهام المسبق لها ب " **التحيّز**" ، و مقصودهم بالمصطلح هو " أن المناهج المستوردة من الغرب في جوهرها متحيّزة للأنساق الحضارية التي نشأت واستمرّت فيها ، وهذا يعني أنّ تلك المناهج ؛بوصفها نظريات أو مقاربات أو أدوات تحليلية بحثية تحمل مضامين ثقافية تجعلها متلائمة مع بيئتها الحضارية الغربية"(سعد البازعي و آخرون،1998 ،161) ، و الكلام هذا ليس صحيحا ولا بريئا على إطلاقه ، إذ يمكن أن يكون تعبيرا عن حالة من العجز وعدم القدرة على تمثّل الأدوات و الوسائل المتاحة ، ولا أجدى من التخلّص من هذا الوهم من المباشرة بعملية **التأصيل** ؛ فهو الكفيل بالنظر فيما وراء العلم ، كما تتجه الإيبستيمولوجيا في عصرنا الحديث، من أسس و قواعد لها صفة الموضوعية و الإطلاق.(سعد البازعي و ميجان الرويلي ،2002، 82).

وقد تفطّن لهذا المسعى التأصيلي ثلّة قليلة من المفكّرين العرب ، وحملوا على عاتقهم همّ التّوطين و التأصيل ؛ نذكر منهم : طه عبد الرحمان ، " ضمن ما أسماه ب " فقه الفلسفة" ، الذي يقابل به الالإنشغالالإيستيمولوجي أو المعرفي الذي يجعل الفلسفة موضوعا لتأمّله، مع التفريق الضروري بين التفقه و بين التفلسف ذاته ، ففقه الفلسفة مفهوم أصيل من حيث هو يستمدّ جذوره من المعطى العربي الإسلامي ويقف من التراث الفلسفي الغربي و نشاطه الفكري موقف المحلّل المتميّز ثقافيا وفكريا"(نفس المصدر ،85) ، وقد اشترط طه عبد الرحمان شروطا ثلاثة حتّى يتمّ النقل – أو قل التقريب بعبارته– بطريقة صحيحة :

1.موافقته لمبدإ تداول العقيدة : أي أن يتحوّل القول المنقول إلى سلوك يوافق ما نصّت عليه الشريعة.

2.موافقته لمبدإ تداول اللغة : ومعنى هذا الركن هو عبارة عن إفادة الغير على قانون لسانه.

3.موافقته لمبدإ تداول المعرفة: ومعنى هذا الركن أن يتحوّل القصد من طلب العلم و الإفادة من الغير هو العمل بالعلم.(طه عبد الرحمان،2015، 62-63).

ولم يمنع " مالك ابن نبيّ" تحيّزه التامّ للعقيدة الإسلامية من الإفادة من المناهج العلمية المعاصرة ، فقد عمل على تطويعها و قلْب منهجيتها ، بطريقة علمية فريدة و صياغة نظرية عجيبة حتّى تتواءم مع الأهداف الكبرى التي جاء صاحب الوحي يتوخّاها ، فقد دعا هذا الناقد إلى تبني منهجية العلوم الحديثة و الإستفادة منها مع التمييز بين ما يتعارض فيها مع الخصوصية الدينية و العقدية و ما لا يتعارض ؛ هذا في العلوم الإنسانية و الإجتماعية أما في العلوم التطبيقية الدقيقة فلا حرج – عنده – في الأخذ بها كما هي لأن من شأن هذه العلوم الحياد و الموضوعية و لا صلة لها بالخلفيات والأراء الشخصية ...و كتطبيق لهذا المنحى جاءت كتبه و مؤلفاته تباعا تصب في هذا النهج وتدعو إليه ، ومما يدل على ذلك و يؤكده أن مؤلفاته جاءت مخالفة للمعهود و المألوف مما درج زعماء الإصلاح عليه ؛ إذ لن تجد زعيما إصلاحيا ولا مفكرا تجديديا تبنى منهجية علم النفس أو

الإجتماع أو التاريخ أو الأنثروبولوجيا فضلا عن الإعتماد على العلوم التجريبية أو التطبيقية كما فعل ذلك ابن نبي.. وقد تبناها باقتدار و كفاءة عالية توحي عن ممارسة عالية لا تقل قيمة و علمية عن إنتاج كبار المتخصصين في تلك الفنون العلمية مما جعل البعض يتساءل و يستشكل : هل ابن نبي مفكر إصلاحي ؟ أم هو مفكر إجتماعي ؟ أم مفكر سياسي ؟ أم هو فيلسوف؟ (زكرياءسعيدي ، 2018، 267)

و لفهم منهجيته المعرفية أكثر يمكن أن ندلل و نمثل بطريقته في كتابه " الظاهرة القرأنية" الذي عالج فيه أهم قضية في الفكر الإسلامي التي هي قضية الوحي بطريقة علمية فريدة حتى لكأنه يخيل للقارئ أنها ظاهرة عادية من جنس الظواهر الكونية المتكررة ؛ و تمت مقاربته العلمية للوحي اعتمادا على المنهج الفينومينولوجي و على المنهج التاريخي و على التحليل النفسي و على البعد الإجتماعي و المنهج اللساني الفيلولوجي كل هذا بأسلوب تركيبي متوافق قابل للإندماج بعيد عن التلفيق و التكديسو لأجل ذلك و بسبب منهجيته المركبة المتكاملة و نظرته الموسعة للدين جاء طرحه للعقيدة شاملا لمناحي كثيرة سكت عنها الفكر الإسلامي دهورا و أسقطها عمدا متشاغلا بدلا عنها بمسائل جزئية فرعية لا تؤدي للإنسانية أي فائدة...تنبه لها ابن نبي بعبقريته الفذة و بين أنها لا تقل فائدة عن المسائل التقليدية التي درج علماء العقيدة في التصنيف فيها ؛ حتى إنه ليمكننا أن نستخلص منها فلسفة حول الإنسان و أخرى في السياسة و في التاريخ و النفس و المجتمع ووو...و باختصار يمكن القول بأن المنهجية التي اعتمدها ابن نبي هي منهجية حضارية تعيد للعقيدة الإسلامية شاهديتها وللمسلم حضوره التاريخي.(نفس المرجع و الصفحة).

ولا نكون مبالغين إن قلنا إن ابن نبي كان مهووسا بفكرة إعادة التأصيل للمفاهيم؛ إدراكا منه لخطورتها و دورها في التوجيه العام للسلوك.. ولأجل ذلك كتب كتابه المهم " مشكلة الافكار في العالم الإسلامي" إشعارا منه بوجوب العودة إلى افكارنا و مفاهيمنا و تصوراتنا تصحيحا و تاسيسا و إعادة بناء ، و في هذا الكتاب بين ان الافكارالصحيحة الأصلية قد تتحول إلى "ميتة" و ذلك

عندما يخذل اصحابها بها الأصول و ينحرفون بها عن مثلها العليا و قد تتحول إلى افكار "مميتة" عندما تفقد هويتها و قيمتها الثقافية بعد أن يجتثها أصحابها من جذورها و كيف أنها تنتقم فيما بعد بعدَخذلانها و خيانتها وهذا كله مصداقا لقوله تعالى " إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم "(نفس المرجع، 266).

وممن اشتغل بالتأصيل للعلم "شكري عياد" الذي يعدّ أحد أبرز الذين اشتغلوا بالتأصيل المنظّرين له، ليس على مستوى النقد الأدبي ، حقل تخصّصه فحسب، و إنّما على المستوى الثقافي العامّ ، فقد كتب "عياد" كثيرا في الموضوع ، وتناوله على قدر عال من الوعي بصعوبته و دقة مسائله ، و أوّل ما يبرز في جهد شكري عياد تفريقه بين "المثاقفة" (acculturation) و " الإمتصاص"(assimilation)، ومن هنا تصير عملية التأصيل عند "عياد" هي عملية إعادة إنتاج للمفاهيم و العلوم الغربية ، و في هذه العملية خطوتان:

1.استيعاب المفاهيم و العلوم المراد تأصيلها استيعابا نقديا يستشعر المكانة الحضارية للثقافة العربية الإسلامية في مقابل الثقافات الأخرى ، أي لا يتّخذ موقفا دونيا تملى عليه معطيات الثقافات الأخرى ، كما لا يتخذ موقفا مسبقا تجاه تلك الثقافات الأخرى.

2.ربط المفاهيم و العلوم بأصول عربية إسلامية ، سواء كانت مفاهيم و علوم تشبهها ، أو سياقات تستوعبها وتجعلها فاعلة و ثرية(نفس المرجع، والصفحة).

إنّ عملية إعادة التأصيل للعلوم الإنسانية المنقولة و حسن التوطين و التبيئة لها لهي الوسيلة الوحيدة لحسن الإستفاد منها و الإنفتاح على منجزاتها العلمية و فتوحاتها المعرفية ، و هي الحلّ الأنجع و الأوحد في استثمار وسائلها و مصطلحاتها و مفاهيمها كأدوات للتحليل و القراءة للنص الشرعي ، و عندها فقط ستصير المعرفة الدينية موسّعة لها أكثر من مدخل و منهاج، يتمكّن بها الدارس للعلوم الإسلامية من تشكيل ثقافة علمية بالتراث الإسلامي موصولة بالعصر غير مقطوعة عنه.

إنّ التأصيل للعلوم الإنسانية المستوردة و حسن التبيئة لها حتى تتلاءم مع مجالنا التداولي لهي الكفيلة بإفراز نخبة موصولة مع العصر غير مقطوعة عنه ، وستكون مقاربتها للعلوم الإسلامية مجال تخصّصها ثرية غنية تفيد من ثقافة العصر و تغتني بمنجزات العلم دون أن تنبتّ عن جذورها أو تتنكّر لتراثها ، و سأحاول أن أجمل ثمرات التكامل المعرفي إذا ما تبنّته الجهات الوصية في النقاط التالية:

-القضاء على حالة **الإزدواجية** في النظر الذي يخلّفه عادة الإتّكاء على ثقافة مع التنكّر للأخرى، ومحاولة إبراز نسبية المعرفة المستوردة ؛ خاصة النظريات التي تتصادم مع الثوابت و القطعيات لدينا ، و تنمية الدُربة و المكنة لدى المتخصّص في العلوم الإسلامية للتعامل مع هذه النظريات بندية و نقدية.

ولا شكّ أنّ استيراد النظريات دون التعامل معها بنقدية هو الذي أفرز لنا جيلا من المثقّفين يعانون شرخا و انفصاما بين ما تلقّوه في الأسرة أو المسجد او المدرسة أو المجتمع وبين ما يتمّ تلقينه في الجامعات و المعاهد ، و لا يتمّ تجاوز هذا المشكل إلّا بحسن التداخل و التكامل بين المعارف الإنسانية و العلوم الدينية ، دون تلفيق ولا تكديس أو ذوبان.

-القضاء على حالة التخوّف و التشنّج و الحساسية المفرطة لدى طالب العلوم الإسلامية من كلّ ما هو دخيل على حضارتنا ، و تصحيح تلك النظرة المسبقة التي تنظر إلى كلّ علم غريب عن الممارسة التراثية بعين الرّيبة و الشكّ ، وسيؤديّ هذا الإنفتاح إلى إغناء البحث في العلوم الإسلامية و تعميقه وتصبح الحقيقة الدينية أكثر عمقا وصلابة ، لها أكثر من تجلّي و منظور.

إنّ حالة الرّفض لإدماج العلوم الإنسانية مع العلوم الإسلامية لم يعد لها اليوم أيّ مبرّر ، اللهم إلّا الخوف المرضي و الفوبيا الشديدة، وربما تُعْذَر العقائد المضطربة الضعيفة إن هي انغلقت على ذاتها

ورفضت أيّ تداخل مع معارفها ، لكن هذا الأمر غير مسموح به بالنسبة للعقائد القوية التي ترى نفسها على صواب ؛ لأنّ العقائد القوية مبينة أساسا على العلم و النظر ،و لأمر ما أجد نفسي مرغما على الإستشهاد بنصّ ل أركون – على علّاته ومع التحفّظ على بعض آرائه- يعيب فيه على المتديّنين انغلاقهم وعدم انفتاحهم على علوم العصر ؛ يقول:" كيف يمكن لنا تجاوز عقبات كهذه ؟ كيف يمكن لنا مواجهة الرّفض العنيف الخاصّ ب " المناضلين من أجل الإيمان " الذين يشكّلون اليوم في كلّ مكان مجموعات عديدة تهدّد بالخطر كلّ الأنظمة ؟ كيف يمكن لنا مواجهة المقاومة الشّديدة التي يبديها رجال الدّين المحافظون على معارفهم القروسطوية ؟ كيف يمكن أن نعوّد الجمهور العربي و الإسلامي على التّطبيق الجادّ و المخلص و المنفتح لعلوم الإنسان و المجتمع على موضوعات محرّمة (تابو) بقيت دراستها حتّى اليوم حكرا على علماء الدّين التقليديين ؟(أركون، 1996، 90)

لا يكون ذلك ولا يمكن تجاوز هذه العقبات إلّا بجعل النّاس يعتنقون المنهجية العلمية الجديدة خصوصا في المجال الإسلامي المغلق من كلّ النواحي بشهادات الإيمان ، فتدريب الناس على علوم الإنسان و المجتمع بواسطة الأمثلة العملية و دون الإلحاح كثيرا على المقدّمات النظرية يؤدّي إلى نتائج أكثر تشجيعا ، لكن بشرط أن يمارسوا هم بأنفسهم التمرينات و يضاعفوا من الأمثلة" (نفس المصدر و الصفحة).

إنّ محلّ الشاهد من النصّ هو استشكاله و طرحه للسؤال ولا يعنينا طريقة صياغته ، أصاب حين اعتبر أنّ الإنغلاق خطأ يجب مقاومته و أنّ الرفض من غير سبب يولّد لنا جيلا لا ينتمي لعصره ، وقد اصاب مرّة ثانية حين اعتبر أنّ الحوار بين بين الباحث المتموضع في منطقة ما قبل الطفرة السّيميائية الدلالية و بين الباحث المتموضع في منطقة ما بعد الطفرة صار مستحيلا ، ولم يعد اليوم ممكنا إقامة أيّ حوار في العمق بين هذين النوعين من الباحثين"

و لأجل تجاوز هذه النظرة التي يدعو إليها أركون يجب المسارعة إلى إدماج العلوم الإنسانية مع العلوم الإسلامية و اختيار أنجع الطرق لحسن التداخل بينهما و تأهيل جيل من الباحثين يكون همّهم الأساس حسن التوطين و التبيئة لها. عندها يصحّ الحديث عن ثقافة لدى نخبنا الجامعية متكاملة و الكلام عن جيل من المتخرّجين موصولين غير مفصولين ، و الحديث عن طبقة من الباحثين في العلوم الإسلامية مستنيرة تحمل على عاتقها همّ التاسيس لانطلاقة حضارية هادئة و هادية و هادفة.

خاتمة :

إنّ لعلم الكلام الجديد دورا رياديا في إصلاح المشكلات الحضارية و الثقافية التي تعاني منها الأمّة ، ولأجل ذلك أخذ على عاتقه مهمّة الترّشيد و التّعقيب على المشاريع الفكرية و خطط القراءة الجديدة للموروث الإسلامي عامّة و العقدي خاصّة ، و قد استبان لعلم الكلام الجديد بعد البحث و التحرّي أنّ الحداثة العربية تعاني تأزّما منهجيا وقلقا إبيستميا لا يمكن رفعهما إلّا بالعودة إلى الرّشد الفكري و الخروج من القصور و التبعية التي وضعت نفسها فيه بمحض إرادتها ، و نتيجة لما قدّمناه نخلص إلى النتائج التالية:

-أنّ الحداثة العربية لم يكن لها أن تنتهي إلى القول بالتاريخية و رفع القداسة واتّهام الفكر الإسلامي بالدّوغمائية لو لم تتبنّى خيار المتابعة الوفية و اللّامشروطةللغرب .

-إنّ الحداثة العربية يمكنها أن تبلغ الرّشد الفكري و الإستقلال الفلسفي إذا ما قاربت الموروث الإسلامي مقاربة تنتمي إلى المجال التداولي الخاصّ ، إذ من المعلوم أنّ أيّ عملية تجديدية إذا لم تنطلق من الذات و لم تستثمر الأدوات المنهجية و المفاهية الخاصّة فإنّه سيكون مآلها الذوبان و فقدان الخصوصية الحضارية و الفكرية ، و هذا عين ما وقع فيه الحداثيون العرب.

-إنّ علم الكلام الجديد علم منهجيّ بامتياز ،فقد فطن هذا العلم الفتيّ حديث التكوّن أنّه لو ظلّ يلاحق الحداثيين في جزئياتهم فإنّه سيتيه و يكون مصير محاولاته الفشل ، فقد بلغ سيل الإنتاج الحداثيّ كثرة لا يمكن معه حصر كلّ المسائل المطروقة ، لذلك تبنّى خَيار النظر في المناهج و الأدوات المتداولة عند الحداثيين باختلاف مشاربهم و مرجعياتهم ، ووجد أنّ المنطلق و المصبّ عندهم واحد ، ومن ثَمّ راح يمارس مقاومته الفكرية هناك.

-إنّ الوسائل التي يستعملها الحداثيون العرب في قراءة النصّ المقدّس و المعتقد الإسلاميّ بريئة نزيهة إذا ماجرّدناها من الأهواء و التحيّزات التي يتلبّس بها الباحث ، ولأجل تلخيص المناهج و الأدوات من التحزّبات الإيديولوجية و الإصطفافات الفكرية فإنّ علم الكلام الجديد يسعى إلى إعادة تأصيلها و تبيئتها حتّى تتواءم مع الرّؤية الوجودية لدى المسلم القائمة على التوحيد و العبودية لله وحده جلّ جلاله و تقدّست أسماؤه.

قائمة المراجع:

Lalande, A. (1986). *vocabulaire technique et critique de la philosophie* (éd. 10). France: presse universitaire de france.

l'arousse. (1957). *L'arousse classique en france.* paris france: montourage seine.

-ابن منظور . (2005). *لسان العرب*. (أحمد حيدر، المترجمون) بيروت لبنان: دار الكتب العلمية.

-أبو زيد نصر حامد. (1994). *نقد الخطاب الديني*. مصر: دار سينا.

-أبو نصر الفارابي. (دت). *إحصاء العلوم*. د ب ن: مطبعة السعادة.

-أبوزيد نصر حامد. (1994). *نقد الخطاب الديني*. مصر: دار سينا للطباعة و النشر.

-الشريف الجرجاني. (1286). *شرح المواقف.* القسطنطينية: دار القسطنطينة.

- لمرزوقي أبو يعرب، و طيب تيزيني. (2001). *آفاق فلسفية معاصرة* (الإصدار 1). بيروت لبنان: دار الفكر المعاصر.

-بن أحمد سرير. (د ت). *مقالات في الهيرمونوطيقا.* تلمسان الجزائر: دار كنوز للإنتاج و التوزيع.

-حرب علي. (2003). *الأختام الأصولية و الشعائر التقدمية.* بيروت لبنان: المركز الثقافي العربي.

-حسن حنفي، و و آخرون . (د ت ن). *الإجتهاد الكلامي.* بيروت لبنان: دار الهادي للطباعة و النشر.

-حيدر حب الله . (دت). *علم الكلام المعاصر.* قم إيران: المركز العالمي للدراسات الإسلامية.

-سعد البازعي، و ميجان الرويلي. (2002). *دليل الناقد الأدبي* (الإصدار 3). بيوت لبنان: المركز الثقافي العربي.

-سعدالبازعي، و و أخرون. (1998). *إشكالية التحيّز : رؤية معرفية و دعوة للإجتهاد* (الإصدار 3). فرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العاملي للفكر الإسلامي.

-سعيدي زكرياء. (2018). معالم التجديد العقدي عند مالك بن نبي. *الفكر المتوسطي، 7*(2)، 267.

-طه عبد الرحمان. (2012). *سؤال العمل* (الإصدار 1). الدار البيضاء المغرب: المركز الثقافي العربي.

-طه عبد الرحمان. (2015). *سؤال المنهج.* بيروت لبنان: المؤسسة العربية للفكر والإبداع.

-عبد الرحمان ابن خلدون. (دت). *المقدمة.* بيروت لبنان: دار الجيل.

-عبد الوهاب المسيري. (2006). *دراسات معرفية في الحداثة الغربية.* القاهرة مصر: مكتبة الشروق.

-عمار طالبي. (2006). *مدخل إلى عالم الفلسفة.* الجزائر: دار القصبة.

-فتحي التريكي، و عبد الوهاب و المسيري. (2012). *الحداثة و ما بعد الحداثة.* بيروت لبنان: دار الوعي.

-مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزابادي. (د ت). *القاموس المحيط.* د ب ن: مؤسسة الرسالة.

-محمد أركون. (1996). *الفكر الإسلامي قراءة علمية.* (هاشم صالح، المترجمون) الدار البيضاء المغرب: مركز دار الإنماء و المركز الثقافي العربي.

-محمد أركون. (1998). *تاريخية الفكر العربي الإسلامي.* (هاشم صالح، المترجمون) المغرب: المركز الثقافي العربي.

-محمد أركون. (2005). *القرءان من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني* (الإصدار 2). (هاشم صالح، المترجمون) بيروت لبنان: دار الطليعة للطباعة والنشر.

-محمد همام، و وآخرون. (2012). *التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي و ضروته الحضارية.* فرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

-نصيف نصّار . (1998). ندوة حول عناصر الحداثة. *الفكر العربي*(61)، 221.